

Teorik (Bilimsel) Bir Tarih Açıklamasının Başlangıç Noktası

Tarih konusu son yıllarda Türkiye'de bir hayli önem kazandı. Sosyalist akımın gelişmesi, daha önceleri son derece sığ bir alan olan tarih yazımında önemli sayılabilecek değişimler başlattı. Ama her konuda olduğu gibi bu konuda da Türkiyeli sosyalistlerin bir fikir birliği içinde oldukları söylenemez. Görüşler, yorumlar, bir hayli çok ve farklı.

Bunun böyle olması, öncelikle, Türkiye'deki sosyalistlerin Türkiye'nin bugünkü durumu konusunda yeterince anlaşmamış olmalarından ileri geliyor. Ampirik bir bakışla bakıldığında ve buna göre bir mantık yürütüldüğünde, tarihin bugünü belirlediği, dolayısıyla tarihi iyi incelersek, bugünü daha iyi anlayacağımız öne sürülebilir. Ampirik burjuva biliminin tarafsız gözlem, veri toplama, bunlara göre hipotez kurma gibi kavramlarına da uygundur böyle bir iddia. Öte yandan, mekanik maddeciliğin *nedensellik* ilkesine de uygundur. Ama Marksist bilgi teorisi, bize, tarihe bakışımızın böyle biçimlenmediğini gösteriyor. Çünkü aslında tarihe bakışımız ve bu bakıştan çıkardığımız sonuçlar bugünü değerlendirmemizi belirlemiyor, tersine, *bugünü görüşümüz, tarihe bakışımızı belirliyor*. Bugünkü duruma yeni bir teşhis koyuyoruz, çelişkileri ve toplumun genel yönelimlerini, sınıfların durumunu, v.b. belli bir şekilde değerlendiriyoruz. Tarihe de, bu işlemlerin sonucunda vardığımız kanıyı desteklemek için başvuruyoruz. Örneğin, Türkiye tarihinde bir köylü ayaklanmasını veya bir Celâli isyanını inceliyoruz; kimimiz bunu feodalizme karşı bir halk ayaklanması, kimimiz bürokrasiye karşı halk ayaklanması, kimimiz, merkezî otoriteye karşı feodal (hattâ «bürokratik») ayaklanma, kimimiz de iyilikçi devlete karşı mahallî zorba ayaklanması diye yorumluyor. Bütün bu yorumlar, sözkonusu olayın «nesnel», «tarafsız» verilerinden çıkmıyor elbette; büyük ölçüde Türkiye'de izlenmesi istenen stratejinin, kurulması özlenen ittifakların, v.b. yorumcuya dikte ettiği sonuçlar oluyor. Ama tabii, bunun böyle olduğunu o yorumculara kabul ettirmek çok güç.

Marx'ın başka birçok konuyu değil de, *Kapital*'i ayrıntılı olarak yazması bize bu konuda yönetsel bir ipucu verebilir. Önce *Kapital*'i, yani «kapitalist üretim tarzı»nı yazmak, tarihe kronik bakımdan tersinden başlamaktır. Başlangıçtan değil, varğıdan, varılan yerden başlamaktır.

Marx bu sırayı niçin seçtiğini Grundrisse'de şöyle anlatır:

Burjuva toplumu en gelişkin ve en karmaşık tarihi üretim örgütlenişidir. İlişkilerini, yapısının kapsamını ifade eden kategoriler, aynı zamanda, şimdiye kadar kendileri yok olup gitmiş, ama yıkıntıları ve öğelerinden kapitalist toplumun kendini kurduğu eski toplumsal formasyonların yapılarını ve üretim ilişkilerini de görmemizi sağlar; bu formasyonların hâlen fethedilememiş kalıntıları da burjuva toplumu içinde sürüp gider ve nüansları bile bu toplum içinde açık bir önem ve anlam kazanmıştır. İnsan anatomisi, maymunun anatomisinin anahtarıdır. Daha aşağı düzeyde hayvan türlerinde daha ileri gelişme belirtileri, ancak bu daha ileri gelişme tamamlanınca (bilinince) anlaşılabilir. Böylece, burjuva ekonomisi antik ekonominin anahtarını verir, v.b. Ama bu, bütün tarihi ayrımları birbirine buluşturup bütün toplum biçimlerinde burjuva ilişkilerini gören iktisatçıların anlattıkları tarzda da değildir. İnsan toprak rantını tanyınca, haracı, aşarı daha iyi anlar. Ama bunları birbirleriyle özdeşletemelidir. Ayrıca burjuva toplumunun kendisi çelişik bir gelişme biçimi olduğu için, daha eski biçimlerden türeyen ilişkiler çok zaman körlenmiş, hattâ karikatürleşmiş bir biçimde onun içinde bulunurlar. Örneğin, ortak mülkiyet,... Gelişmenin tarihi sunuluşu denen şey, bir kural olarak, son biçimin kendinden öncekileri kendine tırmanan basamaklar olarak görmesi olgusuna dayanır ve ancak çok ender ve çok özgül koşullar altında kendini eleştirebildiği için —kendi kendilerine bir yozlaşma çağı gibi görünen tarihi dönemleri bunun dışında tutuyoruz tabii— bu eski biçimleri her zaman tek-yanlı kavrar...

Burjuva ekonomisi, ancak burjuva toplumunun öz-eleştirisini başladıktan sonra feodal, antik ve doğulu ekonomileri anlayabildi. Burjuva ekonomisi kendini mitolojik bir biçimde geçmişle büsbütün özdeşlemediği oranda, eski ekonomilere, öncelikle de hâlâ doğrudan doğruya mücadele içinde olduğu feodalizme yönelttiği eleştiri, Hıristiyanlığın putperestliğe ve aynı zamanda Pro-

testanlığın Katolikliğe yönelttiği eleştirilere benzedi. (*Grundrisse*, Penguin Books, 1973, s. 105-106, Martin Nicolaus çevirisinden)

Marx'ın bu sözlerinde büyük bir teorik zenginlik yatıyor. Çeşitli yönlerde ufuklar açan bu sözler arasında birkaç noktayı öncelikle vurgulamak istiyorum. Bütün tarihi gelişmeler bugüne uzandığına göre, bugünü görüşümüzün tarihi değerlendirmemizi belirlediği konusuna değinmiş-tik. Ancak Marx, yukarıdaki metinde bir niteleme yapıyor: «Gelişmenin tarihi *sunuluşu*...» diyor. Gelişmenin tarihi sunuluşu, gelişmenin tarihi oluşundan çok farklı bir şeydir tabii. Burada anlatılan gelişmenin tarihi oluşunun her gözlemciye göre değiştiği değil, bu tarihi oluşun sunuluşunda izlenecek yöntemdir. Bu konu Marx'ı her zaman uğraştırmıştır. *Grundrisse*'nin Girişi maddi olayın oluş süreci, bilinçte kavranış süreci ve başkalarına sunuluş süreci arasındaki ayrımlar üstüne Marx'ın düşündüklerini ileten önemli bir felsefe ve yöntem metnidir.

Yukarıdaki metinde dikkat edilmesi gereken bir ikinci nokta da, tarihe bugünden bakarken, bugünün kategorileriyle dünün kategorilerini birbirine karıştırmamak ya da bunun tersin de yapmamak; yani, tarihi dönemler arasındaki ayrımları, kategorilerin tarihi gelişmelerindeki kesinti anlarını gözden kaçırmamaktır.

Söz konusu metinde, teorik bir tarih yorumunun da, *ideolojik* bir tarih yorumunun da temelleri konmuş; üstelik, birbirlerine çok yakın yerlere konmuş. Çünkü gördüğümüz gibi, *teorik* bir tarih açıklaması bugünden, bütün gelişmelerin *bugün* varmış oldukları yerden başlıyor. Ama *ideolojik* bir tarih yorumu da, kendinden önce olanları «kendine tırmanan basamaklar olarak» görüyor ve kendini de eleştiremediği için «bu biçimleri her zaman tek-yanlı» kavriyor. Dolayısıyla, *teorik* tarih açıklamasının da, *ideolojik* tarih açıklamasının da biçimsel benzerlikleri var. Şu halde, ikisi arasındaki ayrımların ölçütü ne olmalıdır? Marx, aynı metinde bunu da açıkça belirtiyor: «eleştiri» - «ancak çok ender ve çok özgül koşullar altında kendini eleştirebildiği için... bu eski biçimleri her zaman tek-yanlı kavrar.» Demek ki, «bugün», yani gelişmelerin vardıkları olgunluk aşaması, *ideolojik* tarih açıklaması gibi *teorik* tarih açıklamasını da bir ölçüde belirler. «Bugün»ün bakışımıza tamamen egemen olmasını önlemek için, «bugün»e karşı eleştirel olmamız gerekir.

«BUGÜN» KAVRAMININ TEORİK İÇERİĞİ

Yukarıdaki bölümde, tarihe bakışımızı genel olarak belirleyen şeyin «bugün» olduğunu tesbit ettik, ama «bugün»ün ne olduğunu henüz incelemedik. Ama burjuva dünyasının ampirik verileriyle yetinmeyip tarihi maddeci teorinin kesin tanımlı kavramlarıyla düşünmek istiyorsak, «bugün» gibi görünüşte çok basit, ampirik olarak ve-

rilmiş ve öylece kabul edilmiş kelimelerin bile teorik içeriğini iyice gözden geçirmeliyiz. Hattâ böyle basit kavramlar konusunda belki daha da uyanık olmalıyız, çünkü en etkili tuzaklar en iyi kamuflé edilmiş olanlardır. Şunu unutmamalı ki burjuvazi sadece etten kemikten fabrikatörlerle tüccarlar ve burjuva devlet makinasının çeşitli görevlilerinden ibaret değildir. Burjuvazi aynı zamanda, hava gibi soluduğumuz dolaysız ideoloji, gündelik kavramlara sinmiş anlam yükleri, «dün-bugün-yarın» ya da «insan», «hayat» gibi ampirik olarak verilmiş gündelik, basit kavramların *eleştirilmemiş* içeriğidir. Bu kavramlar, en zorlu kavganın ortasında bazan insanı arkadan vuruverirler.

«Bugün», aslında ampirizmin bir soyutlamasıdır. Ampirizmin, dünden yarına doğru eşit ve dengeli bir akış içinde aktığını varsaydığı tarihte açılmış keyfi bir kesit, bir «*şimdiki zaman*»dır. Maddeci tarih anlayışının bu konudaki sorusu ise şudur: «Bugün, *homojen* bir zaman mıdır? Yani, tarihin akışına bu şimdiki zaman içinde baktığımızda, bütün toplumsal yapıların, uyumlu ve birbirleriyle özdeş, birbirlerini yansıtır durumda olduklarını mı görürüz?» Başka bir söyleyişle, soru, «bugün»ün basit bir zaman mı, yoksa bileşik bir zaman mı olduğudur.

Aslında biz, herhangi bir «bugün» de yaşarken, *basit ve homojen* bir zaman içinde yaşamıyoruz. Çünkü bir toplumsal bütünün çeşitli yapıları aynı zamanı yaşamazlar. Şu yaşadığımız günleri ele alalım. Bir kere, iktisadi düzeyde süren bir hayat var ki, bu da kendi içinde tek ve uyumlu bir bütün olarak düşünülemez. Kırsal kesimin zamanı, ritmi ve temposu, sanayi kesimininkilerden farklıdır; farklı, ama Marx'ın dediği gibi «değişik zamanların birbirlerine dolanması» şeklinde içicediler, bir cangıldaki otlar ve sarmaşıklar gibi birbirlerine dolanmışlardır. Tarım üretimi mevsimlik akışı içinde yürütmekte, bunun dağılımı apayrı bir zamanı yaşamakta, sonuçları, sanayi kesimini tarımın mevsimlik temposundan çok daha hızlı stok akışları ve kesintileriyle dalgalandırmakta, bunların dolaşıma yansımaları ayrı ritmler yaratmaktadır. Bütün bu ayrı düzeyler birbirlerini *dolaylı* olarak etkilemekte, böylece bütünün yaşadığı zamanlarda ileri gidisler, geri kalışlar, çeşitli kopuntular söz konusu olmaktadır.

Bir yandan, politik düzeyde apayrı zamanlar yaşanmaktadır. Bu düzeyin zamanı, zaten, iktisadi düzeye göre, dokusu bakımından da farklı, hızlı, kesintili, sıçramalıdır. Parlamento içindeki belirlemeler, parlamentoda temsil edilen sınıfların gerçekteki belirlemelerinden farklı bir biçimde dâğımlenebilmektedir. İşçi sınıfının kendi politik hareketinin süreci bunlardan tamamen ayrıdır. Çeşitli kırsal bölgelerin halkı, bütün bunlardan bağımsız politik olayların getirdiği politik zamanı yaşamaktadır.

İdeolojik pratik ise gene yapısı gereği farklı

bir tempo ve zaman içinde akmaktadır. Bu da kesintili, sırasında geri dönüşler yapan, sırasında anı sıçramalar kaydeden bir zamandır. Örneğin, politik bilinçlenme düzeyinin hızı, cinsel eğitim düzeyinin hızından farklı, sanat pratiğinin zamanı, bilimsel pratiğinkinden ayrıdır. Ama bütün bunlar, «bugün» dediğimiz soyut kesit içinde yer almaktadır.

Ya da daha «uzun - vadeli» toplumsal süreçlere göz atalım. Bilindiği gibi Fransa ve İngiltere'de kapitalizmin gelişmesi altyapının belirli düzeylerinde başlamış, ideolojik düzeye sıçramış, ancak sonradan devrimlerle politik düzeyde yerleşmiş, buradan yeniden altyapının başka düzeylerine inmiştir, v.b. Öte yandan bilindiği gibi sosyalist devrim ideolojik ve politik düzeylerden başlar ve sonradan, çeşitli aşamalarda iktisadi düzeye iner. Benzeri bir durum, yukarıdan aşağıya kapitalistleşen ülkeler için de sözkonusudur.

Örnekleri çoğalttıkça düzeyler ve zamanlar arasındaki bu eşitsizliklerin kuralı bozan durumlar olmadığı, tersine, kuralın kendisi olduğu görülmektedir. Nitekim, Marksist düşünce bu kuralın adını da koymuştur: *eşitsiz gelişme ilkesi*.

Gelişme her zaman eşitsiz olduğuna göre, bütün toplumsal yapıların eşit ve uyum içinde geliştiği sürekli (kesintisiz) ve homojen zaman, çizgisel zaman, aslında bir efsanedir. Toplumun ayrı pratik düzeyleri, ayrı türden olaylarla *noktalandıkları* için, ayrı ritmlere, dolayısıyla ayrı zamanlara sahiptir. Şu halde biz, bütün yapıları birbiriyle çağdaş olan ve her ögesi öteki öğelerini yansıtan bir toplum içinde yaşamadığımız gibi, bütün düzeyleri zamandaş ve homojen bir «bugün» içinde, bir *şimdiki zaman* içinde de yaşamıyoruz. Her «bugün»ümüzde, bileşik ve karmaşık bir zamanı yaşarız.

TARİHE BAKIŞI TOPLUMSAL BÜTÜN KAVRAMI BELİRLER

Birinci bölümde, içinde yaşadığımız bütün-*lüğün*, geçmişe bakışımızı belirlediğini söylemiş-tik. Şüphesiz ki bu bütünlüğün kendinden, ve kendiliğinden, oluşan bir bilinci vardır. Bu da, gerçi, homojen bir bilinç değildir; geçmişin kalıntılarını, değişik sınıfların değişik tavırlarını, v.b. içerir. Ama, kendiliğinden, eleştirilmemiş bir bilinçlilik olduğu ölçüde, aynı zamanda *dolaysız* bir bilinçliliktir. Yani kendi maddi sınırlarıyla çerçeveli ve kendi yapılarını yansıtan, kapalı bir bilinçliliktir. İşte bu bilinçlilik içerisinden geçmişe bakmak, bize *ideolojik tarih anlayışını* verir. Başka bir söyleyişle, kendini birtakım çarpıtılmış ilişkiler içinde gördüğü için, tarihi ilişkileri de ancak kendine göre çarpıtarak kavrar.

Marx'ın yukarıdaki alıntısında söylediği gibi, burjuva toplumu ancak belli bir olgunluk aşamasına varınca kendinden önceki biçimleri, özellikle feodalizmi anlayabilmiş ve eleştirebilmiştir. Katolikliğin eleştirisi, ancak Protestanlık doğduğu zaman yapılabilmektedir. Yani eleştiri, her zaman,

eleştirilecek şeyin dışına çıkıldığı zaman mümkün olmuştur. Tıpkı, çok başka bir düzeyde, bir ruh hastalığı geçiren kişinin de ancak iyileştiği zaman hastalığını anlaması gibi.

Gelgelelim bu, eleştirinin tamlığı için elimizde yeterli bir ölçüt olamaz. Burjuvazi feodalizmi eleştirmiştir, ama kendi özelliği içinde, yani «tek-yanlı», yani *ideolojik* olarak. Protestanlığın Katolikliği eleştirmesi için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Şu halde «bugünler», bize «dünler»i eleştirecek bazı ölçütler verir, ama bu ölçütler, «yarınlar»ın bize yönelttiği eleştiriler karşısında tamamen geçersiz kalacak mıdır? Yani eleştirimizin *nesnelligi* için, «bugün»ün *öznelliğinden* daha sağlam bir ölçütümüz yok mu?

Bizler, böyle bir ölçüte sahip olduğumuza inanıyoruz. Bu ölçütü bize veren de, Marx'ın kurduğu diyalektik maddeci yöntemdir. Marx geçmiş burjuva toplumunun «bugün»üyle görmedi, bununla yetinmedi. Burjuva toplumunun eleştirdiği «dün»leri de, burjuva toplumunun «bugün»ünü de birlikte içeren bir «her gün»ü keşfetti. Bu keşfi yapmak için gerekli veriler artık burjuva toplumunda vardı, dolayısıyla Marx da bir ölçüde o «bugün»den yola çıktı ama bu veriler, burjuva toplumunda dolaysız olarak, burjuva toplumunun kendi-bilincinde-oluşunun dolaysız biçimiyle vardı, oysa Marx, burjuva toplumunun dolaysız ideolojisinin dışına çıkarak keşfini yaptı. Keşfettiği şey, şu ya da bu toplumun kendi-bilincinde-oluşu ile sınırlı olmayan, *genel olarak toplumsal bütünün yapısı* kavramıydı. Marx bize toplumsal bütünün ne olduğunu ve *nasıl oluştuğunu* gösterdi.

Bu bilgi, artık belli bir dönemin dolaysız bilincinden farklı bir şeydir. Somuttur; somut bir olgunun, yani toplumun, somut bilgisidir. Şüphesiz her bilgi gibi bu da mutlak değildir, değişir. Ama bilimsel bilginin değişmesi daha çok gelişme, derinleşme, ayrıntılanma, kısacası daha yetkin olma yolunda bir değişmedir. Örneğin bir aspirin geliştirilebilir, daha etkili kılınabilir; ama bir mısır geliştirilemez.

Böylece, toplumsal bütünün kendisinin *bilimsel* bilgisine varmakla, tarihi anlamak için çeşitli «bugün»lerin, *şimdiki zamanlar*'ın kendi-bilincinde-oluşlarının göreceliğinden (rölativizminden) kurtulmuş ve nesnellik dünyasına girmiş oluyoruz. Toplumsal bütünün ne olduğu ve nasıl oluştuğu bilgisi, tarihe de *teorik* bir bakışla bakmamızı mümkün kılıyor.

TOPLUMSAL BÜTÜNÜN ÖZELLİĞİ

Marx bu bilimsel buluşuyla *tarih bilimini* kurdu. Bunun için, bir yandan Hegel'in, bir yandan da klasik iktisatçıların epistemolojik (bilgi teorisi) dünyalarından kendini dışarı çekmesi gerekti. Diyalektik konusunda Hegel'den yararlandı, ama kurduğu diyalektik Hegel'inkinden tamamen farklı oldu. Marx'ın teorisi, Smith ya da Ricardo'nun teorilerini ne ölçüde yansıtırsa, Hegel'in felsefesini de o ölçüde içerir.

Hegel'in diyalektiği tamamen basit bir çelişkiye dayanır. Hegel felsefenin tebdil kılıktaki Tanrı'sı olan Mutlak İdea kendine yabancılaşır ve Mantıkî İdea olur. Onun kendini olumsuzlaması, tabii tam karşıtını vermelidir. Mantıkî İdea tamamen soyutsa, karşıtı da tamamen somut olmalıdır: böylece karşımıza Doğa çıkar. Mantıkî İdea iken kendinde olan İdea, Doğa haline dönüşünce kendi dışına çıkar. Ama kendi dışında kalamayacağı için (çünkü aslında özdeştir) gene kendine döner. Bu sentezde eski soyutluğu ile somutluğunu, ya da maddî ve mânevî yanlarını içinde barındırmalıdır. Dolayısıyla, kendinde ve kendi için İdea, yani Ruh olur (böylece mutlak ruhu insanlarla birleştirir).

Bu kısa ve soyut (ama Hegel daha somut anlatılamaz) açıklamada görülen ana uğraklar, mutlak düşünce ve oluş kategorilerini, doğayı ve bilimlerini, insan tarihi ve insan «ruhu»nun bütün ürünlerini, sözün kısası bütün varlığı içerir. Her biri kendi aralarında yeni tez-antitez-sentez ölçüleri yaratarak kendilerine döner ve daireyi tamamlarlar.

Gördüğü gibi Hegel'in çelişkisi, kendi kendini içeriden belirlediği için basit bir çelişkidir. Ayrıca, başından sonuna kadar, bütün evrelerinde kendinden başka bir şey olmadığı için gene basittir. Paradoksal bir şekilde, sürekli bir değişim gösterdiği halde, hiçbir zaman değişmez. Başı sonu, her evresi özdeştir. Zaten gerçek anlamda bir sonu yoktur, çünkü kendine döner.

Hegel'in bütünü bir daire olduğuna göre, bunun bir belirleyicisi olamaz. Hegel felsefesini Marx üstüne yazılmış elkitaplarından, ünlü başı üstünde duran diyalektiği ayaklar üstüne koyma mecaziyla bilenler, genellikle Hegel'de ruhun maddeyi belirlediğini düşünürler. Oysa bu dahi yoktur Hegel'de, çünkü Hegel monisttir; gerçi biraz zorlanır, ama sonunda maddeyi de ruhun bir uğrağı haline getirmeyi başarır.

Dolayısıyla Hegel'in bütününde, bütünü kendinden başka bir belirleyici yoktur. Oysa Marx'da belirleyici vardır, maddedir. Toplumsal bütünü de son kertede ekonomik temel belirler. Son kertede belirlediğine göre, öteki yapılar, her zaman söylendiği gibi görece özerktir ve onların da belirleyici işlevleri vardır. Bu durum, Marksist toplumsal bütünü yapısının homojen olmadığını, yapıların birbirlerini dolaysız biçimde yansıtmadıklarını gösterir. Marksist bütünde görece özerk yapılar birbirlerine eklenmiş durumdadır; bu, koşullara göre değişen bir yapının egemenliği altında hiyerarşik bir eklenmedir.

Şu halde Marksist bütünde çelişki Hegel'de olduğu gibi basit bir şekilde ve içeriden belirlenmez, karmaşık bir şekilde ve koşullara göre belirlenir.

Buna eklenecek bir ikinci önemli nokta da, bir belirlemeden geçen bütünü artık yepyeni sayılması gereken ilişkiler içinde bir bütün olmasıdır. Bu bütün, geçmişten kalıntılar taşır, bağ-

rından doğduğu bütünü izlerini taşır, ama bunlar da, bütünü yeni biçimlenişine göre yeni işlevler edinmişlerdir. Bu nedenle, örneğin, kapitalist toplumla feodal toplum apayrı bütünler olduktan başka, kapitalist toplum içinde kalabilen feodal ögeler de feodal bir toplumda olduğundan farklı ilişkiler ve işlevler içinde varolurlar.

Marksizm'in devrimci teorisini çeşitli evrimci teorilerden ayıran özellik budur. Marx ile Engels'in, çağlarında gerçekleştirdikleri büyük bilimsel ilerlemeden ötürü Darwin ya da Morgan gibi evrimci düşünürlere gösterdikleri derin saygı, evrimle devrim arasındaki büyük ayrımı bilmeyen ya da buna yeterince dikkat etmeyenlerin zaman zaman Darwin, Morgan, Hegel gibi kişileri devrimci saymalarına, ya da, daha kötüsü, devrim kavramını evrimci bir anlayışla düşünmelerine yol açmıştır. Bu nedenle, konuya kısaca değinmek yararlı olabilir. Hegel'e yukarıda yeterince değindik; şimdi Darwin'in birkaç temel önermesine bakalım. Darwin, evrimin başlangıcında tek bir köken olduğunu ve bütün türleri buradan evrildiğini, «tikel yaratımlar» olmadığını düşünür (*Türlerin Kökeni*, son bölüm); «doğal seçme» vardır, ama bunun sonucunda türler «anı ve keskin değişimlerle» değil, «son derece hafif farklılaşmalarla» evrilirler; Doğal seçme ancak «son derece küçük, irsi, elverişli değişimlerin muhafazası ve birikimi ile yürür.» (*Türlerin Kökeni*, IV. Bölüm) Darwin, değişik koşullarda yerleşik türlerin benzer değişimler göstermesi ve benzer koşullarda yaşayan türlerin farklı değişimler göstermesi olgusu karşısında, değişimin çevre koşullarının etkisinden çok, türlerde içkin bir değişme yönseminden ileri geldiğini söyler. Bu, evrimciliği devrimcilikten ayıran en önemli ölçüt olabilir. Çünkü bu ilke ışığında Darwin'e göre maymun, zaten kendi içinde insanı taşıdığı için evrilerek insan olmuştur. Bu anlamda, insanlık maymunluğun amacıdır. Bu da, idealist teleolojinin ta kendisidir (mekanik maddeciliğin «nedenselliğinin» idealist karşılığı: nedenselliğe göre bir neden bir nesneyi bir sonuca iter, teleolojiye göre amaç, sonuç, o nesneyi kendine çeker, çünkü zaten onun içinde, onun amacı olarak vardır.

Marksizm'e göre ise maymundan insan filan yoktur. Çok özel koşullar altında oluşan *hominoid* (insanimsi) gene çok özel koşullar altında insan olmuştur. O koşullar olmasa başka türlü de olabilirdi. Nitekim *hominoid*'den çıkarak başka yerlere varan türler de olmuştur. Şu halde Marksizm'e göre bir oluş, kendi dışsal koşullardan soyutlanamaz ve içsel yönsemelerle açıklanamaz.

Buraya kadarki vargılarımızı özetlersek: Hegelci bütün her parçasında kendisiyle özdeştir; Marksist bütünü parçaları görece özerk, hiyerarşik olarak eklenmiş, birbirlerini karşılıklı belirleyen, son kertede maddî temel tarafından belirlenen yapılarıdır. Hegel'de gerçek anlamda ilerleme yoktur, çünkü bütün hep kendine döner;

Marksizm'de ilerleme vardır, ama bu homojen ve sürekli bir zaman içinde çizgisel bir ilerleme değil, çok-yanlı, çok-zamanlı, kesintili ve sıçramalı bir ilerlemedir. Hegelci çelişki kendi içinden belirlenir; Marksist çelişki karmaşık bütünlük içinde koşullara göre belirlenir. Hegel'e ve evrimciliğe göre değişimin temeli, değişen varlığın içindeki değişme yönsemidir, Marksizm'e göre değişim koşullara göre olur.

Diyalektik maddeciliğin bu ilkeleri tesbit edildikten sonra, tarih, yalnız toplumların değil, bütün evrenin boyutlarından biri olur. Yalnız bir üretim tarzını veya kültürel biçimi değil, taşı toprağı da kendi değişim tarihi içinde ele almak gerekir. Marksizm'in tarih bilimi, böylece, en geniş anlamında bir tarih bilimidir.

Bu açıklamalardan sonra, maddeci tarih anlayışına sızan bazı başka idealist kavramlara geçebiliriz.

TARİHİN ZORUNLULUĞU VE RASLANTILARI

Tarih konusu açıldığında, öteden beri tartışılan bir sorun, «zorunluluk/raslantı» sorunudur. Marksistler'de bu tartışmaya girmişlerdir. Tarih nereden nereye kadar zorunlu, nereden nereye kadar raslantı? Buna bağlı, ama değişik kelimelerle dile getirilen bazı kavramlar da «iradenin rolü», «büyük adamların rolü» ya da «koşullar» gibi şeylerdir.

Tarihin nasıl değiştiği konusu, geçmişten çok gelecekle ilgili olarak önemlidir. Çünkü geçmiş artık kapanmıştır, ancak zihinlerdeki yeni bilgilere göre değişebilir; yani kendisi değil, bilgisi değişebilir. Oysa gelecek henüz açık, yazılmaya başlamamış bir tarihtir (temelde, «determinizm» kavramıyla çelişen bir düşünce), onun için geleceği değiştirmek de mümkündür. Bu bakımdan, tarihin nasıl değiştiği sorusu, bizim için gelecekle ilgili olarak daha büyük önem taşır.

O zaman, yukarıdaki «zorunluluk/raslantı» kutuplaşması ve bunun sorunsalı, tarihin değişmesiyle ilgili bilgi sürecimizde açıklayıcı bir kavram değil, tersine, bir engeldir. Çünkü sorunu böyle koymak, bir bakıma, tarihî olaylar arasında türsel bir ayırım yapmak demektir. Bu bakış tarzına göre, bazı olaylar vardır ki, biz bunları öğelerimizdir, tarihî determinizmin öğeleridir. Böyle nesnel bir yanları olduğu için, biz de bunları bilebiliriz. Öte yandan, bir de bilemeyeceğimiz tarihî olaylar vardır. Bunlar durup dururken, kendiliklerinden olurlar ve tarihin öbür yanını, yani bizim bilebildiğimiz determinist yanını da gelip değiştirebilirler. Bu bilinmeyen olaylara da, «raslantı» adını veririz.

İki tür olay arasında türsel bir ayırım olduğuna göre ikisini algılamamız ve zihnimizde sindirmemiz de ayrı türden zihni işlemlere ihtiyaç gösterir. Tarihin zorunlu yanını bilgi olarak kavrarız. Oysa öbür yanına, «raslantı» yanına, bilgimizi uygulayamayız. Çünkü «raslantı», tanımı gereği bilinemez bir şeydir. Şu halde «raslantı» ya

ancak sezgi ile kestirmeye çalışırız ya da üstünde hiç kafa yormayız.

Gelelim, bu türlü bir bakış, tarihi neredeyse iki ayrı töze (cevhere) ayırmaktadır. Teorisi yapılabilenle yapılamayan ayrımını getirmektedir. Üstelik, tanımı yapılmadan söyleniveren bazı sözler, örneğin «dış koşullar öyle gerektirdiği için» ya da «ortam öyleydi» gibi sözler de «raslantı»nın bilinemezliğine hiçbir teorik açıklama getirmezler. Bunlar, hattâ «irade» veya «konjonktür» gibi, aslında apayrı özgül nesnelere belirten başka kelimeler, bu şekilde, yani «raslantı»yı açıklamak üzere kullandıklarında, hep aynı şeyi anlatırlar. Yani, hiçbir şey anlatmazlar. Aslında bunlar, bir şeyin anlatılmayışını mazur göstermek için kullanılan sözlerdir. Bir başka bağlamda, hoşumuza gitmeyen olaylarla karşılaştığımızda, hemen «tarihin şaşmaz akışı» na başvurmamızın da somut olarak hiçbir şeyi açıklamaması gibi.

Böyle anlatılmayan, esrarengiz bir şey tarih içinde gerçekten varsa, o zaman bir tarih bilimi de kurulamaz. Çünkü «raslantı» ya da «koşullar» ya da «iradenin rolü» ya da «konjonktür» sürekli olarak tarih bilimini iflâs ettireceklerdir.

TARİH BİLİMİ

Tarih bilimi, ancak tarihin determinizmini açıklayabildiğimiz oranda mümkündür. Marx'dan bu yana, bu açıklamayı yapabilecek teorik araç ve gereçle donanmış olduğumuza inanıyoruz. Şüphesiz araç kendisi, her kullanımında başarıyı garantileyen bir şey değildir. Kullananın da aracını iyi kullanması, özellikle de, ne için kullandığını iyi bilmesi gerekir.

«Zorunluluk/raslantı» arasında yapılan *ideolojik* ayrımı ortadan kaldırmak için, belki önce «tarihî olay» in ne olduğunu tanımlamak gerekir. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'nın başlatılan suikast olayı raslantısı, bir «tarihî olay» mıydı? Aradan bu kadar zaman geçip, süreci daha uzaktan ve derli toplu görebilince, öyle olmadığını söyleyebiliriz. Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması için o kadar fazla neden vardı ki, ve bu nedenler o kadar önemliydi ki, bu suikast girişiminin onlar arasında hiçbir belirleyici yanı olamazdı. Ancak Kautsky gibi, öteki gerçek nedenleri görmeyenler, görmek istemeyenler, bu suikaste dayanarak savaşın bir raslantısını başlattığını söyleyebilirlerdi. Öte yandan, suikast girişimi, Savaşın hazırlayan binlerce etmenin dışında, onlardan bağımsız bir şey de değildi, dolayısıyla raslantı da değildi.

Tarihe uzun dönemler içinde baktığımızda, olduğu sırada raslantı diye nitelenen birçok olayın bütün içinde eriyip gittiğini görüyoruz. Bunların hiçbirini, akışı durduramıyor, hattâ uzun vadede saptıramıyor. Ama kısa dönemler içinde baktığımızda, bu tipten olayların daha fazla önem kazandığını görüyoruz. Althusser'in ve Vilar'ın yazılarında yer alan «uzun, orta ve kısa zamanlar» kavramının iyice geliştirilmesini gerekli kılan bir şeydir bu. Sözkonusu ayrı zamanların ni-

telikleri, noktalanmaları, içlerinde yer alan olayların niteliklerini de aydınlatacaktır.

Determinizmi araştırmak, şüphesiz *irade*'nin rolünü hiçe saymak demek değildir. Ama tarihte *belirlenmemiş* bir irade de yoktur. Bir yana determinizmi, öbür yana iradeyi koymak da bizi gene soyut bir kutuplaşmaya götürür. Çünkü bunlar zaten, aynı ölçü birimine vurulamayacak şeylerdir. Dolayısıyla bu yapay ayrımı zorlamak «el-malarla armutları toplamak»tan daha vahim mantık yanlıgıları getirir. Çünkü bireysel iradeler her zaman toplumsal yapılar içinde belirlenir. Örneğin Rus Devrimini Lenin'in Çin Devrimini Mao'nun iradeleri başarmış değildir. Çünkü onların iradeleri dediğimiz şey, aslında işçi sınıfının iradesi, işçi sınıfının düşüncesidir. Kendileri de her zaman bunu vurgulamış, tekrar tekrar söylemişlerdir. Lenin'in Menşevikler'den temel farkı (ki bunu söylemek bile gereksiz gibi), kendi düşünce ve iradesini işçi sınıfının dünya görüşü içinde eritebilmesidir. Bu, popülistçe, işçilerle fiziksel olarak birlikte, mekânda birlikte olma sorunu değildir, bir düşünce sistematığının, nesnel olarak, bir sınıf rasyoneli çerçevesi içinde çalışması sorunudur. Menşevikler ise, ağızlarında Marksist determinizm sakızını çiğnerken, aslında iradelerini burjuva sınıfının belirlemeleri içinde kullanmışlardır. Özet olarak, işçi sınıfının dünya görüşü, nesnel bir olgudur. İşçi sınıfı kendisi, çeşitli tarihî belirlenmeler içinde, nicel olarak ağırlıklı kesimiyle bu dünya görüşüne aykırı pratiklere sürüklense bile, görüş vardır, oradadır (ama tabii o zaman da sorun, işçi sınıfı adına sahneye fırlamak değil, kitleyi o tarihî belirlemelerden çıkarıp kendi dünya görüşünün doğrultusu içine getirmektir). Ve işçi sınıfı, ancak bu kendi malı olan dünya görüşü uyarınca davranışlı zaman tarihi değiştirir. Şu halde bireysel irade dediğimiz şey de, o görüşü temsil ettiği, ya da daha doğrusu, o görüşü en aydınlık biçimiyle ortaya

koyup pratikte gerçekleştirdiği zaman tarihin değişmesine katkıda bulunur.

Tarihi yapan olaylar, hattâ yapmayan olaylar, hepsi özleri gereği bilinebilir şeylerdir. Tarihte bilinemeyecek bir öz yoktur. Ancak bilgi, her zaman yeterli olmayabilir. Birçok şeyi, vaktimiz olmadı için bilmeyiz. Birçok şeyi bilmeye de hiç bir zaman vaktimiz olmayacaktır. Ne var ki, tarihin bir determinizmi olduğunu ve bunun bilinebileceğini kabul ettiğimiz zaman, tarihin sadece sayısız iradenin birbiriyle çatışmasından doğan ve nereye varacağı önceden kestirilemeyen bir karmaşa *olmadığı* gerçeğini, yani, bütün o iradeleri toparlayan ve birlikte eylemini sağlayan *belirleyici* yapıların sözkonusu. determinizmi meydana getirdiğini de kabul ediyoruz demektir. Bu, bir tarih bilimi için yeterli temeldir.

SONUC

Tarih bilimi, bize yarını kurmak için gereklidir. Çünkü, paradoksal bir söyleyişle, yarını istediğimiz gibi kuramayız. Yarını, ancak tarihî determinizmin yapıları içinde istediğimiz yönde etkileriz. Bu nedenle, geçmişi öğrenmek de yarını kurma amacına yönelik bir çabadır.

Şu halde Marksist tarih kavramı, öncelikle «geçiş» dediğimiz olay çevresinde odaklaşmaktadır. Sosyalizmin öncelikli sorunudur bu: sosyalizme geçiş ve sonra da insanın kendi tarihine egemen olması sorunu. Bir üretim tarzından bir başka üretim tarzına nasıl geçilir? Bir üretim tarzı nasıl kurulur? Devrimi, barışçı geçiş denen şeyi, üçüncü dünya ülkelerinde görülen çeşitli yöntem bulma çabalarını, darbeleri, v.b. daha sağlıklı bir temel üzerinde tartışabilmek için, «geçiş» in ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini bilmek gerekir. Bunun için de, öncelikle, bir üretim tarzının ne olduğunu, farklı düzeylerini, zamanlarını, bunların birbirlerine dolanış biçimlerini araştırmalıyız.